



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2014

Fehlermeldung : Über Martin Walsers Versuchungen

von Sass, Hartmut

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-107225>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

von Sass, Hartmut (2014). Fehlermeldung : Über Martin Walsers Versuchungen. *Hermeneutische Blätter*, 2014(1):127-138.

Fehlermeldung

Über Martin Walsers Versuchungen

Hartmut von Sass

I.

Im Gegensatz zum Agnostiker sei der Atheist »vielleicht etwas altmodischer«, so Martin Walser vor nicht allzu langer Zeit in einem weihnachtlichen Interview. Denn der Atheist »findet es noch notwendig, sein Nullbekenntnis spazieren zu führen«¹. Dieses atheis-tische Negativcredo wird auch hier mit der Leugnung von Gottes Existenz gleichgesetzt. Das bedeutet bereits eine beträchtliche Einschränkung dessen, was unter ›Atheismus‹ seit seiner (terminologi-schen) Heraufkunft im späten 16. Jahrhundert im Umlauf ist.² Der etwas altmodische Atheist also leugne Gott, bleibe aber, so Walser weiter, ahnungslos, wenn er nicht stets dazu sage, dass der gerade geleugnete Gott fehle, dem Einzelnen also als ein bislang ungestillter, vielleicht gar bleibender Mangel gegenwärtig sei.³

Der Atheist könnte somit dem Verdacht eigener Ahnungslosigkeit nur dadurch entgehen, dass jene Leugnung sogleich mit einer simultanen ›Fehlermeldung‹ einherginge. Allein die Auskunft, dass Gott fehle und *wie* Gott fehle, schütze den Atheisten vor unzureichender Umsicht und Vorsicht. Wie Walser sich gemäss dieser Vorgaben selbst positioniert, ist nicht leicht auszumachen. Eine »indirekte Mitteilung« mag darin liegen, dass Walser zuweilen in die erste Person wechselt, um Gottes Nichtexistenz zwar abzusegnen, jedoch sogleich hinzuzufügen, dass Gott tatsächlich fehle, »MIR« fehle (so 81). Immerhin, aus dieser Mängellogik lebe er, Walser, als Schriftsteller und Intellektueller, wobei die *privatio* seine »Muse« sei (ebd.). Walser gibt sich daher als ein Atheist zu erkennen, der nach der eigenen Definition Ahnung hat.

¹ M. Walser, Das allerhöchste Brimborium, in: DER SPIEGEL 52 (22.12.2012), 132–136, 132.

² Dazu H.-M. Barth, Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert, Göttingen 1971, bes. 77–79 u. 86.

³ So M. Walser, Über Rechtfertigung, eine Versuchung, Reinbek bei Hamburg 2012, 33; die in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Text.

II.

Hier wird demnach zwischen einem ahnungslosen und einem dumpfen Atheismus unterschieden, zwischen einem Atheismus, der unter der für ihn notwendigen Leugnung leidet und den Schmerz der Leerstelle Gottes zulässt, und einer atheistischen Latenz, die über keine Mangelerscheinungen mehr zu klagen hat. An dieser begrifflichen Regelung lässt sich allerdings einiges aussetzen. Zunächst bleibt der grassierende Massenatheismus ausserhalb des Blickfeldes, der Gott gar nicht mehr leugnet, sondern schon die Frage nach ihm kaum mehr stellt. Hier geht es nicht mehr um die Dokumentation einer existentiell zu gebenden Antwort, sondern um ein Selbstverständnis, für das nicht einmal mehr die Frage nach Gott von Relevanz ist. Wollte man, wie Walser, den Atheismus der Ahnungslosigkeit überführen, müsste man von der Leugnung ohne Fehlermeldung zur Fehlermeldung im Blick auf Leugnung (oder Bejahung) der Existenz Gottes übergehen. Man könnte dies den *impliziten Atheismus* nennen.

Zudem erscheint es fragwürdig, dass Walser den Atheismus ohne Passion als ahnungslos abzutun scheint. Es gäbe doch die Möglichkeit, dass die Leugnung von Gottes Existenz im Rahmen eines *expliziten Atheismus* sehr wohl um jene theologische Leerstelle weiss – aber ohne an ihr zu leiden; sei es, weil man diese Position durch Substitute zu füllen meint, sei es, dass man sich mit jener »Vakanz des Leeren«⁴ abgefunden, vielleicht gar angefreundet hat. Mehr noch: Dass die Leerstelle gerade nicht erneut gefüllt wird, sondern ein Leben ohne Gott und seine zu Unrecht divinisierten Substitute geführt wird, wäre hier das Evangelium. Der Feldzug des sogenannten »New Atheism« gehört zu Teilen hierher.⁵ Seine Repräsentanten wie Richard Dawkins oder der bereits verstorbene Christopher Hitchens treten – einmal abgesehen von ihrer Imaginationslosigkeit dafür, was Glaube jenseits naivster Theismen bedeuten könnte – gerade dafür ein, vom Schmerz an der Leere, die Walser beschwört, abzukommen. Es handelt sich um einen expliziten Atheismus, der Gott leugnet, die hinterlassene Leere womöglich gar anerkennt, sie aber vor allen Passionsspielen gutheisst.

⁴ J.-L. Nancy, Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung. Aus dem Französischen von A. Hoffmann, Zürich/Berlin 2003, 47, Anm. 23.

⁵ Vgl. A. Johnson, An apology for the »New Atheism«, in: International Journal for Philosophy of Religion 73/1 (2013), 5–28.

III.

Mich interessiert jedoch ein ganz anderes Problem in Walsers Diagnose, eines, dem er selbst kaum nachgegangen ist, obgleich sich für dessen provisorische Lösung in seinen Texten einige wichtige Andeutungen finden. Worum handelt es sich? Walser vertritt, wie wir sahen, zwei Thesen:

- (i) Atheismus ist die Leugnung von Gottes Existenz;
- (ii) ein Atheismus, der von Ahnung zeugt, leugnet Gott nicht, ohne sein Fehlen auszudrücken.

Beide Thesen, so sahen wir ebenfalls, sind nicht gegen Widersprüche gefeit. Davon will ich jedoch im Folgenden absehen zugunsten der Frage, ob (i) und (ii) überhaupt zusammenpassen, wie Walser umweglos voraussetzt. Oder etwas offensiver formuliert: Wie müsste die Existenz Gottes gedacht werden, damit man (i) und (ii) *nicht* zugleich vertreten kann? Oder noch einmal zugespitzt: Was ist unter ›Gottes Existenz‹ zu verstehen, damit die in (ii) enthaltene Fehlermeldung jene in (i) vorgetragene Leugnung eines existierenden Gottes untergräbt?

Dazu drei kurze, aber grundsätzliche Beobachtungen, die von verschiedenen Seiten das Spektrum eingrenzen. Der eine dieser drei Pole hat sich bereits angekündigt, als vom »New Atheism« die Rede war: Es gibt offensichtlich die Möglichkeit, (i) zu vertreten, *ohne* (ii) zu akzeptieren: Ein Atheismus kann (umsichtig) vorgetragen werden, ohne das Fehlen Gottes für ein Problem zu halten. Der zweite Pol ist derjenige, der Walser selbst vorschwebt und der solange unproblematisch und zugleich bedenkenswert bleibt, als er nicht unnötig generalisiert wird: dass man nämlich (i) in authentischer Weise vertritt, indem man *auch* (ii) zustimmt. Der dritte Pol hat viele Botschafter gefunden, unter ihnen Hölderlin, der dem »Fehl Gottes« Ausdruck verlieh, oder Hegel, der vom Schmerz angesichts des Todes Gottes zu berichten wusste.⁶ Ihre Position in die zugegebenermaßen kümmerlichen Rudimente von (i) und (ii) einzuzeichnen, ist etwas schwieriger. Vielleicht könnte man sagen, dass für jene Autoren nicht (i), sondern gerade (ii) im Vordergrund steht; mehr noch, dass sich das noch in (ii) aussprechende Engagement zunehmend gegen die Schlichtheit von (i) wenden könnte.

Genau diesem Eindruck möchte ich etwas genauer nachgehen, indem zwei Thesen erprobt werden: Es gibt, erstens, ein Verständnis von ›Gottes Existenz‹, das tatsächlich dazu führen kann, dass jenes

⁶ Dazu M. Heidegger, Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹ [1943], in: Ders., Holzwege. GA 5, Frankfurt a.M. 82003, 209–267, 248.

Engagement für (ii) die atheistische Grundannahme (i) untergräbt. Und zweitens: Es gibt eine Version des Atheismus, die wir uns theologisch unbedingt leisten sollten, sofern sie genau für jenes Manöver Pate steht, in welchem (ii) zur Revision von (i) führt.

IV.

Eine prominente Version, nach der das Walsersche Szenario sinnvoll erscheinen könnte, ist die theistische. Gott wird hier bekanntlich zur personalen Substanz erklärt, deren Bejahung wir uns – so der Atheist – nicht mehr leisten könnten, nicht aber ohne dieses Entschwinden mit Bedauern zu kommentieren – so der Atheist mit Ahnung. Offensichtlich ist dieses Szenario für uns uninteressant, weil es ja gerade um eine Konstellation gehen soll, in der sich Walsers Doppelthese selbst revidiert. Aussichtsreicher dafür sind folglich jene Ansätze, die sich gegen die theistischen Vorgaben und ihre Derivate kritisch gewendet haben. Wenn wir auch hier sehr grobe Vereinfachungen in Kauf nehmen, lassen sich immerhin fünf Spielarten unterscheiden, deren Ausrichtung mit je einem Grundbegriff zumindest angedeutet sei: Bewusstsein, Sprache, Welt, Handeln und Zukunft.

Die erste Option ziehen idealistische Projekte, indem sie Gott in ein subjektivitätstheoretisch analysiertes Netz selbstreflexiver Inhalte integrieren – als deren Grund, Endpunkt oder Erfüllung.⁷ Die zweite Option ist in nonkognitivistischen Programmen realisiert, die Gott auf seinen Begriff rückführen und diesen wiederum expressiv bzw. evaluativ interpretieren.⁸ Für die dritte Option stehen unterschiedliche Formen eines Vitalismus, der Gott als ein dem Weltenlauf immanentes Prinzip immer neuer Emergenzen ansieht – vom klassischen Prozessdenken bis hin zu ›postmodernen Atheologien‹ etwa bei Mark Taylor.⁹ Einen strukturell ähnlichen Immanentismus trifft man in zahlreichen politischen Theologien der Befreiung an, die in Gott den Inbegriff humanen Handelns erkennen, bzw. in (nach)-kantischen Versionen einer Moralisierung des Religiösen.¹⁰ Hier deuten sich auch die Ansätze einer strikt futurischen Eschatologie

⁷ So F. Wagner, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999, 31 u. 142.

⁸ Vgl. R.B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge 1955.

⁹ Dazu L. Sandbeck, *God as immanent transcendence in Taylor and Caputo*, in: *Studia Theologica* 65 (2011), 18–38, 24 u. 28.

¹⁰ Vgl. I. Kant, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, hg. v. K. Beyer, Halle 1937, 43; auch J.G. Fichte, *Der Grund unsers Glaubens an eine göttliche Welt-*

an, die nicht nur Gottes Wirken, sondern ihn selbst zur bleibend zukünftigen Macht erklären, nicht selten gepaart mit einem formalen Messianismus ohne Hoffnung auf Erfüllung.¹¹

Alle fünf Verortungen Gottes – in Bewusstsein, Sprache, Welt, Handeln und Zukunft – weisen in sich komplizierte Verzweigungen auf und sind untereinander verschiedenste Allianzen eingegangen. Hier kommt es nur darauf an zu erkennen, dass sie erstens durchweg atheistisch – im Sinne von *a-theistisch* – sind in Einigkeit darüber, Gott zu keinem »himmlische[n] Superwesen«¹² zu wandeln; dass sie zweitens *monistisch* sind, sofern sie Gott auf je ihre Weise in Bezug auf die eine unverdoppelte Welt verstehen; und dass sie drittens *nichtreduktionistisch* zu bleiben versuchen, indem sie Gottes Gegenständlichkeit als Modul der Selbsttranszendierung, als Sprachgewinn, als emergente Unabsehbarkeit, als der motivationale Reichtum gerechten Handelns oder als Chiffre des temporal Unmöglichen festhalten.

Innerhalb dieser theologischen Rahmenbedingungen nimmt sich Walsers obige Doppelthese offenbar ganz anders aus: Gottes Existenz subjektivitätstheoretisch, nonkognitivistisch, vitalistisch, politisch-theologisch oder moralistisch bzw. futurisch-eschatologisch zu leugnen (i*), und zugleich im Sinne der atheistischen Ahnung Gottes Absenz schmerzhaft zu empfinden (ii*). Man mag für alle fünf verfeinerungsbedürftigen Versionen jene Doppelthese durchspielen – wer jedoch tatsächlich den Schmerz am abwesenden Gott als Inbegriff freiheitlichen Bewusstseins, eines sprachlich neu kodierten Selbstverständnisses, einer prozesshaften Emergenz des Neues, eines unbedingten Interesses am anderen im Namen des Politischen und am eigenen Selbst im Namen verantworteter Moralität sowie der ausstehenden Möglichkeiten als regulatives Telos an sich spürt – wer also unter diesen Bedingungen »Atheist« sein soll, könnte dieser Gottesleugner tatsächlich noch Gottes Existenz leugnen? Würde jener Schmerz nicht viel eher das ernsthafte Symptom dafür sein, dass Gott realpräsent ist, dass der in Bewusstsein, Sprache, Welt, Handeln und Zukunft fehlende Gott der gerade so anwesende Gott sei?

regierung [1798], in: Ders., *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, hg. v. F. Medicus, Darmstadt 1962, Band III, 119–133, bes. 125.

¹¹ D. Sölle, *Theologie nach dem Tode Gottes*, in: Dies., *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Olten/Freiburg i.Br. 1968, 52–76, 73f.

¹² G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959, 109.

V.

Dieses Fehlen Gottes, von dem Walser in seinem in mehrerlei Weise überraschenden Text *Über Rechtfertigung, eine Versuchung* ausgeht, kann unterschiedlichen Zuschnitts sein. Die triviale Variante sieht vor, dass Gott einmal existierte, nun aber abgedankt habe, wobei die göttliche Abdankung gleichzusetzen ist mit seinem Ableben: Eine Emeritierung kommt für den Allerhöchsten eben nicht in Frage. Die verschärfte Sicht dieser Trivialvariante behauptet, dass Gottes Tod zugleich rekursiv wirken müsse: Es war eine Konfusion, überhaupt jemals geglaubt zu haben, er habe existiert. Hier wird folglich an der metaphysischen Prämisse festgehalten, dass (ein) Gott nicht sterblich sein könne, um dieses positive Votum gegen Gott selbst zu wenden: Wenn Gott unsterblich ist, nun aber seine Nichtexistenz festgestellt werden muss, hat es ihn gar nie gegeben. Im einen Fall hätten wir es mit Gottes Tod, im anderen mit dem Verschwinden einer Illusion zu tun.

In beiden Fällen – so die theologische Tragik – haben nicht selten gerade diejenigen Ansätze zu jener Leerstelle beigetragen, die sie verhindern wollten. Das gilt für die Apologetik des 17. Jahrhunderts, die sich auf die neuen Gegebenheiten der intellektuellen Topographie mehrheitlich nur so einstellen konnte, dass sie diese in blosser Negation ignorierte;¹³ das gilt zudem für Theismus und Vernunftreligion, die sich zunehmend, aber systematisch vorbereitet, wenn nicht gar gewollt von der konkreten Praxis gelebten Glaubens entfernt haben;¹⁴ das gilt zuletzt auch für kulturprotestantische Annexionen, die zunächst wie geglückte Deutungsgewinne aussahen, sich jedoch als Pyrrhussiege herausstellen sollten: Gott ist eben nicht gestorben durch die atheistischen Rebellionen, sondern »by each stage of apparently triumphant interpretation of a so-called Christian culture making him an appendage of man's cultural work and institutions«¹⁵. Eine interessantere Variante jener Leerstelle als »Fehl Gottes« bietet Jürgen Habermas. Hier geht es nicht darum, dass Religion einen Anachronismus präsentiert, der nur dadurch zustande kommt, dass das Fehlen Gottes noch nicht anerkannt wäre; vielmehr geht es darum, dass Religion selbst wesentlich darin bestehe, in Konkurrenz

¹³ Dazu Barth, *Atheismus und Orthodoxie*, 15 u. 313–315.

¹⁴ Vgl. I.U. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 219–222 u. 263–265.

¹⁵ G. Vahanian, *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era*, New York 1960, xxv.

und Kritik anderer sozialer Praktiken jene unbequeme Fehlermeldung durchzugeben; in Habermas' Worten:

»Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach. Sie bewahren die Dimensionen unseres gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenlebens, in denen noch die Fortschritte der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, vor dem Vergessen. Warum sollten sie nicht immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten können?«¹⁶

Hier beklagt die Religion nicht die Leerstelle, die sie selbst erübrigen wird, sondern sie schafft gerade das kollektive Empfinden, dass es jenes Vakuum überhaupt gibt. Sie lebt nicht von einer Mängellogik, die sie zu füllen versucht, sondern sie selbst schafft diesen selbstverständlichen, aber essentiellen Mangel, der offen bleiben soll – und muss. Auch hier mag gefragt werden, ob wir uns diesen Mangel – das prekäre Gefühl des Fehlens – leisten wollen; und auch hier könnte vermutet werden, wir wären die Religion los, sobald wir bessere Module zur Verfügung hätten, die jene »Sensibilität für Versagtes« wachhalten würden. Gibt es diese Alternativen?¹⁷

Eine wiederum andere Variante der Fehlermeldung – neben der negativistischen des expliziten Atheismus und der symptomatischen wie sie Habermas vorsieht – ist die kreative. Demnach verdankt sich die Leerstelle nicht einem selbst herbeigeführten Verlust (»Gott ist tot – und wir haben ihn getötet«), auch keinem offenhaltenden Zeugnis von unabgegoltenen Sinnpotenzen und semantischen Arealen (Artikulation des Mangels), sondern der Schaffung dieser Leere, die ohne Religion weder empfunden wird, noch überhaupt »da« ist. Das ist ungemein radikaler als beide zuvor skizzierten Varianten – und natürlich auch riskanter im Blick auf die lebensweltliche Ökonomie, die derartige Störungen eigentlich abzuschaffen hätte. Eben für diese Unbequemlichkeit tritt Walser ein, nicht ohne sich professioneller Hilfe zu versichern, die er bei Karl Barth fin-

¹⁶ J. Habermas, Einleitung«, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 7–14, 13.

¹⁷ Dazu A. MacIntyre, Die Debatte über Gott: Die Relevanz der Viktorianer und ihre heutige Irrelevanz, in: Ders./P. Ricœur, Die religiöse Kraft des Atheismus. Aus dem Amerikanischen v. R. Arsen, Freiburg i.Br./München 2002, 11–62, 60.

det. Nicht aber den Barth der *Kirchlichen Dogmatik*, der für und bei Walser stumm bleibt, sondern den frühen Expressivisten der Dialektischen Theologie sucht sich der Literat als *sparring partner*. Jenen Autor des kaum kommentierenden Kommentars zum Römerbrief bringt er in einen spannungsreichen Dialog mit wiederum dessen vermeintlichem Kontrahenten, nämlich Nietzsche-Zarathustra. Dies tut er, um schliesslich den »garstig breiten Graben« zwischen ihnen dadurch zu entwässern, dass an den beiden gemeinsamen Ausgangspunkt geführt wird: Barth wie schon Nietzsche erkunden Gott von seiner Leerstelle her.¹⁸

Barth, so Walsers Diagnose, könne jenen Mangel, dem er als Mensch und Schriftsteller nachspüre und von dem er lebe, geradezu in uns wecken. Walser bekennt, Barth gar dafür zu (ge)brauchen, jenen Mangel, ohne den er – scheinbar paradox – ärmer wäre, überhaupt zu empfinden (vgl. 55). Um welchen Mangel geht es? Um die Leerstelle, die wir »Gott« nennen? Nur, was ist damit genau bezeichnet? Von Gott spricht Walser auffallend selten. Weit eher von Rechtfertigung. Und hier kommen nun beide »Hausheiligen« (so Walser auf einer Lesung im November 2012 in Basel) wiederum überein: Beide, Nietzsche und Barth, wollten die Rechtfertigung des geschichtlichen Menschen zerstören (56). Doch während Zarathustra dem Menschen alle Rechtfertigungen entziehe, steige Barth aus dem Wettbewerb des Rechthaben-Müssens, das vom einstmaligen Gerechtfertigt-Werden übrigbleibe, einfach aus (so 26f). Zuletzt entscheidet sich Walser für den Weg Barths, wenn er von sich behauptet, es selbst lange auf das Rechthaben abgesehen zu haben, darin nun jedoch nur noch einen »mindere[n] Bewusstseinszustand« zu erkennen.¹⁹

Wenn aber erst einmal in Nietzscheanischer Manier die Kulturkulisse abgetragen sei, die den Rechtfertigungsgedanken – d.h. die Unmöglichkeit der eigenen Rechtfertigung – ins Vergessen entsorgt habe (29), könne der Blick frei werden für jene Unmöglichkeiten, ohne die Walser ungern leben möchte. Entsprechend heisst es in seinem neuen Roman *Das dreizehnte Kapitel*: »Eine Rechtfertigung kann es nur geben, sofern weder vor Gott noch vor den Menschen eine Rechtfertigung gesucht wird.«²⁰ Das ist die Einsicht ins Un-

¹⁸ So auch V. Gerhardt, Säkularisierung: Eine historische Chance für den Glauben, in: Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, hg. v. M. Kühnlein/M. Lutz-Bachmann, Berlin 2011, 547–572, 567 (by the way: Gerhardts Text enthält zugleich eine bemerkenswerte Kritik an Charles Taylors *A Secular Age*).

¹⁹ Walser, Das allerhöchste Brimborium.

²⁰ M. Walser, Das dreizehnte Kapitel. Roman, Reinbek bei Hamburg 2012, 75.

mögliche, da Gott der Inbegriff dieser unmöglichen Suche ist und ohne ihn, so Walsers Befürchtung, nur noch Mögliches und Recht-haberei zurück blieben.

Nietzsches und Barths Sprachbewegungen helfen, an jene *impotentia* zu erinnern – Erinnerung jedoch nicht im Sinn eines Rekurses auf einmal Vorfindliches, sondern in Form einer *memoria*, welche ihren eigenen Gegenstand zu erschaffen vermag. Kommentar Walser:

»Die Unbeweisbarkeit des Weges, den Karl Barth Satz für Satz erst schaffen muss, um ihn gehen zu können, ist genau so verführerisch wie die Sprech- und Sprachbewegungen Zarathustras, die nichts sind als Sprech- und Sprachbewegungen. Dichtung. Karl Barths Sprache ist nicht weniger Dichtung als die Sprache Nietzsches.« (72)

«Gott» fungiert hier als Inbegriff der unmöglichen (Selbst)-Rechtfertigung, des Empfindens, dass etwas aussteht und fehlt – ja, fehlen muss, gerade damit wir ganz werden. Es ist also auch für Walser die Sprache – jene Dichtungen wie im *Zarathustra* oder im *Römerbrief(kommentar)* –, die uns den Mangel, den eben diese Sprache schafft, spüren lässt. Eine Sprache womöglich, die wir sprechen, deren Subjekt wir aber nicht sind, die durch uns spricht, aber von aussen kommt, die darin zugleich zu einem Aussen spricht, das diese Sprache erst öffnete.²¹ Diese letzte Wendung ist ganz bewusst grammatisch zweideutig. Und diese Ambivalenz mag uns der obigen Vermutung näherbringen, dass die Anzeige vom »Fehl Gottes« dessen Leugnung bereits revidiere.

VI.

Es mag deutlich sein, dass dieses umrissene Panorama kaum zulässt, die obige Doppelthese Walsers ohne Reibungen zu vertreten – und dass er selbst zaghaft daraufhin arbeitet, jene Spannung zwischen beiden Behauptungen zu inszenieren. Wer Gottes Existenz leugnet (i) und dennoch als Atheist mit Ahnung auftreten will, indem er die Leerstelle Gottes nicht verschweigt (ii), hat die entscheidenden Schritte hinter sich, um mit der zweiten Hälfte der Behauptung die erste Hälfte zu untergraben.

²¹ Vgl. J.-L. Nancy, *Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2* [2010]. Aus dem Französischen v. E. von der Osten, Zürich/Berlin 2012, 109; ähnlich schon P. Ricœur, *Religion, Atheismus, Glaube* [1969], in: Ders., *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 284–314, 313.

Das ist zu begrüßen – und theologiegeschichtlich betrachtet gar nicht so selten, wie man zunächst meinen könnte. Denn das, was sich als Tod und Auferstehung Gottes am Einzelnen abspielt, hat seine Parallele auch in der dogmatischen Entwicklung. Der individuellen Ontogenese entspricht demnach eine theologische Phylogenese. Das ist von jenen Autoren gesehen und konstruktiv verarbeitet worden, die (aus apologetischen Gründen oder theologischen Erwägungen) diesen Abtragungsprozess innerhalb des Gottesbegriffs entweder im Christentum selbst angelegt sehen oder in den Gottesbegriff selbst einschreiben. So erklärt etwa Friedrich Gogarten die *Säkularisierung zum Element des Glaubens*, indem bekanntlich zwischen ›Säkularisierung‹ und ›Säkularismus‹ unterschieden wird. Während die erste Form innerhalb der Grenzen der Vernunft bleibe und die Welt tatsächlich Welt sein lasse, überschreite die zweite Form jene Demarkation und wandle sich entweder in Nihilismus oder Ideologie. Einen Glauben ohne Säkularisierung, d.h. einen nicht in der Welt verbleibenden Glauben könne es nicht geben, während die Säkularisierung ohne Glauben denkbar sei.²² – Noch drastischer, strukturell jedoch verwandt, nimmt sich die Gott-ist-tot-Theologie aus, vertreten von so unterschiedlichen Autoren wie Gabriel Vahanian und Dorothee Sölle. Auch hier wird die traditionelle Bestreitung von Gottes Existenz theologisch umgepolt, um entweder in den Gottesbegriff selbst integriert zu werden (so die Varianten im Anschluss an Hegel) oder das Ende eines bestimmten, zumeist metaphysischen Gottesbegriffs auszurufen (so die politisch-theologischen Lesarten).²³ – Nach Jean-Luc Nancys *Dekonstruktion des Christentums* wiederum liegt der christliche Glaube exakt »am Punkt des völlig konsequenten Atheismus«²⁴. Dies bedeute, dass das Christentum sich selbst ›atheisiere‹, indem im Verbleiben in dieser Welt diese eine Welt ›geöffnet‹ und ›aufgeschlossen‹ werde auf eine Pluralität von Sinnen, die sich nicht uns verdankt. Diese Sinnstiftung als Gabe sei ein im Christentum permanent ablaufender Vorgang; das Christentum sei nichts anderes als eben dieser – dekonstruierende und darin sinneröffnende – Vorgang.

²² Vgl. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953, 138f u. 141.

²³ Dazu G. Vahanian, *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era*, New York 1960, 137–139; D. Sölle, *Theologie nach dem Tode Gottes*, in: Dies., *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Olten/Freiburg i.Br. 1968, 52–76, bes. 73.

²⁴ J.-L. Nancy, *Atheismus und Monotheismus*, in: Ders., *Dekonstruktion des Christentums*. Aus dem Französischen v. E. von der Osten, Zürich/Berlin 2008, 27–48, 43.

Durch das Christentum selbst zieht sich demnach ein »Atheismusvektor«²⁵, der einerseits jenen metaphysischen Vorteil, den traditionell der Glaubende vor dem Nicht- und Anders-Glaubenden genießt, abträgt und damit zugleich die supranaturale Hinterwelt verabschiedet; der andererseits theologisch ernst macht mit der paulinischen Botschaft von der göttlichen *kenosis* und Erniedrigung, die das orientierende Dual von Immanenz und Transzendenz dynamisiert. Die Theologie sollte sich an dieser »Vektorrechnung« beteiligen, um den Reichtum des atheistischen »Nullbekenntnisses« genauer ermessen zu können.

VII.

Es ist interessant, dass schon Gerhard Ebeling in einem 1963 veröffentlichten Text den Atheismus definiert, indem die Fehlstelle Gottes (im doppelten Sinn des Genitivs) in jene Begriffsbestimmung einbezogen wird:

»Denn ›Atheismus‹, um auch hier mit einer vorläufigen Bestimmung zu beginnen, meint die Haltung, die Gott nicht gelten läßt, die ihn leugnet, also von der Feststellung seines Nichtseins und darum des eigenen Seins ohne Gott, vielleicht auch des Leidens unter dem Mangel an Gott, ausgeht.«²⁶

Vom Leiden unter diesem Mangel auszugehen, kann theologisch ganz Unterschiedliches meinen. Der Weg, den Ebeling selbst nicht geht, der hier jedoch zumindest angedeutet sei, besteht darin, diesen Mangel konstruktiv zu nutzen. Der *deus absconditus* könnte dann als personalisierte Redeweise für die nicht-personale Göttlichkeit der *absconditas* gelesen werden.²⁷ Theismus und Atheismus (als A-Theismus) wären dann gleichermassen zu verabschieden und durch einen, wie Jean-Luc Nancy mehrfach eingeworfen hat, »Absentheismus« zu ersetzen.²⁸ Der durch Gottes Abwesenheit entstandene Mangel

²⁵ Vgl. J.-L. Nancy, Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2 [2010]. Aus dem Französischen v. E. von der Osten, Zürich/Berlin 2012, 47.

²⁶ G. Ebeling, Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus [1963], in: Ders., Wort und Glaube. Zweiter Band: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 372–395, 377.

²⁷ Vgl. J. Derrida, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: Ders./G. Vattimo, Die Religion, Frankfurt a.M. 2001, 9–106, 47.

²⁸ J.-L. Nancy, Philosophische Chroniken. Aus dem Franz. von Ch. Dittrich, Zürich/Berlin 2009, 26.

wäre dann genau jene Wirklichkeit, die der Glaube Gott nennt; jener Mangel wäre der gerade theologisch ernstzunehmende Ausdruck eines existentiellen Willens, sich ohne die Unmöglichkeit Gottes nicht verstehen zu wollen; denn, so Walser: »Umgeben von nichts als Möglichem erlischt das Leben selbst.«²⁹

In einer »entzauberten Welt«³⁰ kann Gott nicht mehr gegenständlich gedacht werden. Nietzsche und Barth mögen auch deshalb im besten Sinn irritierend wirken, weil sie jene nicht-gegenständliche Wirklichkeit neu erlebbar machen können – für einen guten und ahnungsvollen Atheisten. Beide seien insofern, wie Walser summiert, Anwohner des »leeren Offenbarungskanals« (93). Deutlich ist dann aber, dass Gott für uns erst einmal sterben muss, um jene Wirklichkeit, die erst durch seine wesentliche Absenz erlebbar wird, neu zu empfinden. Dass Gott tot ist, meint daher nur, aber immerhin, dass er keinen *corpus* mehr besitzt, während das vielleicht zu Unrecht melancholische Bewusstsein angesichts einer Welt, die für diesen quasi-korporalen Gott unfähig geworden ist (oder vielleicht immer schon war), endlich zulassen mag, dass Gott selbst – nicht nur sein Sohn – aufersteht: *pro nobis – in nobis. Wenn Gott jene Wirklichkeit bezeichnet, die aus dem Mangel des Unmöglichen kommt, wenn dieser Mangel aber nur dann einer ist, wenn er auch erfahren wird, wenn wir jedoch niemals mit diesem Mangel anfangen, sondern ihm ausgesetzt werden müssen – womöglich durch die »Dichtung« –, dann sind wir nicht, sondern werden erst Glaubende, und dann ist Gott nicht einfach, sondern sein »Sein ist im Werden«.*

— PD Dr. theol. Hartmut von Sass hat eine Vertretungsprofessur für Systematische Theologie an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel inne.

²⁹ M. Walser, Das dreizehnte Kapitel. Roman, Reinbek bei Hamburg 2012, 259.

³⁰ Dazu bekanntlich M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus [1905], in: Ders., Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung, hg. v. J. Winckelmann, Gütersloh 1984, 27–277, bes. 133.